La noción de creación en Tomás de Aquino

Lucas Pablo Prieto
Instituto Santo Tomás de Balmesiana
Barcelona España

RESUMEN

Nadie podría poner en duda la centralidad del tema de la creación en el pensamiento de santo Tomás. Ahora bien, el hecho de constituir un tema "tópico" dentro de su sistema puede, en ciertas ocasiones, haber oscurecido algunas tesis centrales de su pensamiento. Así, por ejemplo, es conocida la defensa que hace de la no-demostrabilidad del inicio temporal del universo y también la radicalidad con la que explica la trascendencia causal de Dios, pero puede resultar difícil precisar en qué sentido un ente intramundano depende de la causalidad creadora sin haber accedido al ser por creación. Una lectura atenta de sus textos sugiere algunas precisiones metafísicas que se revelan de fundamental importancia para comprender rectamente la causalidad divina. En este artículo se pretende analizar tres sentidos del término "creación" que esclarecen la visión tomasiana sobre el tema.

Palabras claves: creación, causalidad, trascendencia, creador, donación del *esse*.

ABSTRACT

No one could doubt the centrality of the theme of creation in the thought of St. Thomas. Now, the fact of being a «topical» theme within his system may, on certain occasions, have obscured some central theses of his thought. Thus, for example, is known the defense that makes the non-demonstrability of the temporal beginning of the universe and the radicality with which it explains the causal transcendence of God, but it may be difficult to specify in what sense an intramundanebeing depends on creative causality without having accessed to being by creation. However, a careful reading of his texts suggests some metaphysical precisions that are of fundamental importance to understand correctly the divine causality. This article attempts to analyze three senses of the term «creation» that clarify the Thomistic view on the subject.

Keywords: creation, causality, transcendence, creator, donation of the *esse*.

1. Creación y comienzo

«Si el universo tuviera un principio, podríamos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo es realmente autocontenido, si no tiene ninguna frontera o borde, no tendría principio ni final: simplemente sería. ¿Qué lugar queda entonces para un creador?»[1] Estas palabras del conocido astrofísico Stephen Hawkins son una pequeña muestra de la extendida confusión (por identificación) que existe entre creación y comienzo. Pero no es solo la confusión de un científico que desconoce las sutilezas de la teología; el mismo Pío xii se «entusiasmó» con la teoría científica del sacerdote belga Lemaître, y aunque distinguió prudentemente entre lo que la ciencia alcanza y lo que la metafísica (o la fe) sostiene, no por ello dejó de sugerir que el *Big-bang* podía ser un indicio de la creación (y por lo mismo una cierta prueba de la existencia de Dios), porque parecía indicar un inicio en el tiempo[2].

1. Stephen W. Hawkins, *A brief history of time*, New York, Bantam, 1998 (la primera edición es de 1988), p. 146, citado en: Karl Giberson y Mariano Artigas, *Oracles of science. Celebrity scientists versus God and religion*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 105.

2. Cf. Pío XII, «Le prove della esistenza di Dio alla luce della scienza natural e moderna», en: *AAS* 44 (1952) 41.42: «Pare davvero che la scienza odierna, risalendo d'un tratto milioni di secoli, sia riuscita a farsi testimone di quel primordiale « Fiat lux », allorché dal nulla proruppe con la materia un mare di luce e di radiazioni, mentre le particelle degli

En una cultura modelada desde el cristianismo, ha venido a ser común la vinculación entre creación e inicio temporal, privando así en gran medida al primero de ambos conceptos de su densidad metafísica. No es reciente, sin embargo, esta identificación ni tampoco la polémica que pueda suscitar[3]. De hecho, la «lectura temporal» del primer versículo de la Biblia sirvió pronto a los pensadores cristianos como argumento para demostrar la trascendencia divina. Frente a los diversos sistemas filosóficos que hacían del mundo algo coeterno con Dios, sostener que el mundo había llegado a ser *post nihilum* era una garantía que salvaba la distinción del universo respecto al creador[4].

Más próximo al tema que nos ocupa, en la segunda mitad del siglo XIII constatamos cómo, en un contexto académico y técnico, el debate sobre la eternidad del mundo llegó a ser un tema candente dentro de la vida intelectual parisiense. Es cierto que al menos desde el decreto *Firmiter* del IV Concilio de Letrán (1215; DH 800), todos aceptaban pacíficamente como dato revelado que el mundo había tenido un inicio temporal. Sin embargo, Sin embargo, en algunos ámbitos filosóficos, se vino a defender que la duración finita del universo solo podía conocerse por fe, pues la razón, de hecho, presentaba argumentos consistentes a favor de su eternidad. La polémica en sí misma considerada era de orden epistemológico (relación entre fe y razón), aunque de hecho condicionó las concepciones ontológicas sobre la creación.

Conviene notar que dichos filósofos aristotélicos de corte radical de la universidad de París (lo que antiguamente se denominaba averroísmo latino) no creían que los resultados de la reflexión filosófica fueran incompatibles con los de la fe, sino que defendían un uso autónomo de la razón que podía llevarle a conclusiones diferentes a lo que la fe sostiene, aunque no por ello contradictorias. Pongamos un ejemplo: si en el

elementi chimici si scissero e si riunirono in milioni di galassie […]. La creazione nel tempo, quindi; e perciò un Creatore; dunque Dio!»

3. Cf. James A. Weisheipl, «The date and context of Aquinas' *De aeternitate mundi*», en: Lloyd P. Gerson, *Graceful reason. Essays in ancient and medieval philosophy*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983, p. 239-271; Richard C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Leiden, Brill, 1990; Josef B. M. Wissink (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, Leiden, Brill, 1990; John F. Wippel, «Thomas Aquinas on the possibility of eternal creation», en: Id., *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, pp. 191-214; Steven E. Baldner y William E. Carroll, *Aquinas On Creation*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997, pp. 1-29.

4. Es verdad que la tesis de un universo que ha comenzado temporalmente clarifica la idea de creación. Por eso hay una cierta asimetría en este debate: si el universo ha comenzado, entonces aparece claramente la necesidad de una causa de este, pero incluso si no ha comenzado, la necesidad de un creador permanece invariable, aunque esta necesidad no sea evidente *per se*, sino *sapientibus tantum*. Esta distinción de perspectivas explica en parte la alegría de Pío XII antes los resultados de las ciencias experimentales que pareciera demostrar un inicio temporal del universo.

estudio de la naturaleza llego a la conclusión de que el sol sigue un curso regular y necesario, puedo legítimamente suponer que dicho curso no sufrirá interrupción alguna, aunque por fe puedo aceptar que siendo Dios una causa infinitamente poderosa y que escapa al orden intramundano, pueda alterar el curso solar para que su pueblo gane una batalla (cf. Jos 10, 12-13)[5]. Algo análogo sostenían respecto al problema de la creación: filosóficamente defendían (fundando su posición en su particular lectura de Aristóteles) que el mundo era eterno, pero entonces se generaba directamente la pregunta: ¿cómo se compatibiliza con la idea de una creación temporalmente finita? O como lo formulara polémicamente santo Tomás: ¿existe contradicción entre creación y eternidad?[6]

Según este esquema mental de la doble verdad, el dato revelado permanece afirmado, pero en conflicto con las conclusiones de la razón: los filósofos dejaban abierto un frente que explícitamente se negaban a abordar, pues su argumentación quería mantenerse en el orden puramente racional. Pero, y aquí reside la gravedad del problema, «suscitar una duda sin resolverla equivale a aceptarla»[7]. Para santo Tomás, como para gran parte de los teólogos católicos, más allá del problema epistemológico, en la teoría de la doble verdad quedaba comprometida la doctrina católica y por eso se hacía necesario ofrecer una respuesta. Latía la convicción de que los argumentos contrarios a la fe eran siempre refutables, pues al concluir en proposiciones falsas, no podían ser argumentos demostrativos[8]. La réplica de nuestro dominico, sin embargo, no consistirá en defender la demostrabilidad racional de un inicio temporal (como hicieran otros teólogos como san Buenaventura o Juan Peckham), sino justamente en desvincular la idea metafísica de creación con el dato revelado de un comienzo del mundo. El peligro que latía en la posición común entre los maestros parisienses era la tendencia a desplazar el problema de la creación como dependencia causal al tema del

5. Cf. Luca Bianchi, *Pour une histoire de la «double vérité»*, Paris, Vrin, 2008; Malcolm DeMowbray, «The *De aeternitate mundi* of Boethius of Dacia and the Condemnation of 1277», *Recherches de Théologie et Philosophie* 73/2 (2006) 201-256.

6. Tomás de Aquino, *De aeternitate mundi*. *Opera* omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p. 49-89; *Sum. Theol*., I q. 46 [Leonina 4, 478-484]; *De Potentia* q. 3, a. 14 [Marietti II, 79-82]

7. Cf. Tomás de Aquino, *Attendite a falsis prophetis* § 2, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 44/1: Sermones, Commissio Leonina (eds.), Roma – Paris, Les Éditions du Cerf, 2014, p. 2-3: «puta, sicut illi qui dicunt quod mundus est aeternus. Inveniuntur aliqui qui student in philosophia, et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt: imo solum recitant verba philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, *quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere*».

8. Cf. Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate* q. 2, a. 3 [Léonine 50, 99]; *SCG* I, c. 7 [Marietti n. 42-47]; *Sum. Theol.*, I q. 1, a. 6 ad 2 [Leonina 4, 18].

inicio temporal. Y por esta identificación, correr el riesgo de oscurecer la comprensión de lo que formalmente es la creación, es decir, la causación o fundación del ente por parte de un principio totalmente trascendente respecto al mundo. Por ello parece necesario y casi urgente recuperar la idea de *creatio ab aeterno ex nihilo*, aunque sea solo como posibilidad, para acercarnos a comprender la verdadera relación causal que existe entre Dios y la criatura.

Santo Tomás distingue, ya en sus escritos de juventud, entre una aproximación al tema de la creación desde una perspectiva metafísica o teológica: según la primera, llegamos a la idea de una causalidad total del ente, según la segunda, también a la idea de un inicio temporal. Como luego lo sintetizó Cayetano: «que el mundo comenzó lo alcanzamos solo por fe, pues no puede probarse demostrativamente»[9]. En otras palabras: la idea de un mundo creado y eterno es filosóficamente posible, lo mismo que un mundo creado con pasado finito. Nos encontramos ante lo que formalmente puede ser calificado como una proposición indecidible desde las luces de la razón.

Para comprender esta distinción entre causalidad y comienzo conviene notar que la expresión *ex nihilo* puede entenderse doblemente:

> Cuando se dice que algo es hecho *ex nihilo*, esta preposición *ex* no significa una causa material, sino tan solo un orden, como cuando se dice que «de la mañana se hace el mediodía», es decir, «después de la mañana se hace el mediodía». Pero debe saberse que esta preposición *ex* puede incluir una negación en esto que llamo *nada*, o ser incluida en ella. Si se da el primer caso, entonces el orden permanece afirmado y se hace patente su orden, que es respecto al no ser precedente. Pero si la negación incluye la preposición, entonces el orden se niega, y el sentido de «ser hecho *ex nihilo*» es «no hecho de algo»; como si alguien dijera «este habla de nada» porque no habla de algo. Y ambos modos se dan cuando se dice que algo es hecho *ex nihilo*. Pero en el primer modo, esta preposición *ex* implica un orden, como se dijo, mientras que en el segundo la respectividad a una causa material que es negada[10].

9. Thomas de Vio [Cayetano], *In Iam*, q. 46, a. 2 n. 1 [Leonina 4, 482]: «Mundum incoepisse sola fide tenetur, ita quod demonstrative probari non potest».

10. Tomás de Aquino, *Sum. Theol*., I q. 45, a. 1 ad 3 [Leonina 4, 464-465]: «Ad tertium dicendum quod, cum dicitur aliquid *ex nihilo fieri*, haec praepositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, *ex mane fit meridies*, idest, post *mane fit meridies*. Sed intelligendum est quod haec praepositio *ex* potest includere negationem importatam in hoc quod dico *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, *fit ex nihilo* idest *non fit ex aliquo*; sicut si dicatur, *iste loquitiir de nihilo*, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur *ex nihilo* aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio *ex* importat ordinem, ut dictum est. Secundo modo, importat habitudinem causae materialis,

Según el primero de los sentidos, cuando la Biblia afirma que el mundo fue creado *ex nihilo*, rectamente entendemos que tuvo un inicio temporal, porque hubo un instante en el que el tiempo comenzó a existir (junto con el mundo creado). Pero según el segundo de los sentidos, prescindimos del problema temporal y miramos el hecho de la creación como el llegar a ser absoluto de un ente porque no existe un sustrato previo a partir del cual pueda haber surgido. Este acceder al ser puede o no tener un orden temporal, pero en su propia razón no lo incluye. Lo que resulta interesante es que santo Tomás refiere el primero de los sentidos a lo que la fe nos dice, mientras que del segundo sostiene que es algo que alcanza la razón. De algún modo, el Aquinate ve confirmada esta postura en el sistema de Avicena, para quien todo lo que era distinto de Dios era formalmente creado, aunque sostenía que era una creación eterna[11].

Para comprenderlo supongamos el caso de las substancias inmateriales. Desde la razón puedo llegar a demostrar que necesariamente son creadas, es decir, que han sido producidas en el ser según toda su substancia, pero no tengo ningún argumento demostrativo para mostrar que esa producción ha tenido lugar en el tiempo. La producción según toda la sustancia no es un evento delimitado, sino una causación instantánea y por tanto no sujeta a categorías temporales. Lo particular de este tipo de producción es que el término de la acción solo existe mientras está siendo causado. En efecto, cuando hablamos de una producción absoluta no sujeta a categorías temporales, nos encontramos con una causalidad estricta en la que el término tiene dependencia absoluta respecto al principio porque es una causación no sucesiva: se reduce simplemente a ser causado. Dicho de otro modo, el principio que opera en esta posición de santo Tomás puede resumirse en la simultaneidad entre causa y efecto. Obviamente en las acciones sucesivas, el efecto aparece cuando desaparece el agente. Así, la casa solo es casa cuando deja de construirse. Pero en las acciones instantáneas y no sucesivas, la causa formalmente es tal mientras ejerce su influjo causal y análogamente respecto

quae negatur». Cf. *In II Sent*, dist. 1 q. 1 a. 2 [Mandonnet II, 16-20]; *Sum. Theol.*, I q. 46, a. 2 ad 2 [Leonina 4, 482].

11. Cf. Rahim Acar, «Creation: Avicenna's metaphysical account», en: David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, William R. Stoeger (eds.), *Creation and the God of Abraham*, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 77-90; Ghassan Finianos, *De l'existence à la Nécessaire Existence chez Avicenne*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2007, p. 179-203; Gérard Verbeke, «Introduction Doctrinale: une nouvelle théologie philosophique», en: Simone Van Riet (ed.), *Avicena Latinus*. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina V-X, Louvain-Leiden, Peeters/Brill, 1980, p. 51*-68*.

al efecto; es el caso de la luz, que solo ilumina mientras de hecho está iluminando[12].

> Algunos postularon que lo mismo que el pie eternamente estuviera en el polvo, siempre dejaría una huella, que nadie dudaría que fuera hecha por el calzado, así el mundo siempre habría sido por existir siempre el que lo hizo. Para entender esto debe considerarse que la causa eficiente que obra por movimiento necesariamente precede en el tiempo a su efecto, porque el efecto no es sino el término de la acción y es preciso que el agente sea el principio de dicha acción. Pero si la acción es simultánea y no sucesiva, no es necesario que el agente sea anterior de hecho según la duración, como es patente en la iluminación. De ahí que digan que no se sigue necesariamente que, si Dios es la causa del mundo, que sea anterior al mundo según la duración, ya que la creación, por la que produjo el mundo no es un cambio sucesivo[13].

Por eso no hay repugnancia entre ser creado y existir siempre, ya que es posible para un efecto existir mientras exista la causa, y en el caso que nos ocupa, no es contradictorio con la substancia inmaterial (o el universo considerado como totalidad) que haya existido eternamente porque Dios eternamente lo ha querido así. Dicho de otro modo, el conocimiento de una substancia inmaterial muestra que ha sido causada, pero no cuándo. Por eso, incluso suponiendo que los ángeles han existido siempre, no por ello dejan de ser creados *ex nihilo*, porque son constitutivamente causados. En esta línea santo Tomás repite frecuentemente que la creación no es sino una relación de dependencia, porque eliminada de la producción la idea de sucesión, solo queda la relación entre la causa y el efecto[14].

12. Santo Tomás utiliza frecuentemente este ejemplo extraído de la experiencia común y en esa clave debemos interpretarlo, aunque la ciencia ha demostrado que la causalidad de la luz no es instantánea, sino que se propaga por ondas o partículas y por tanto en el tiempo. Pero al margen de la inexactitud nos parece que es una imagen elocuente que ayuda a comprender el pensamiento tomasiano.

13. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I q. 46, a. 2 ad 1 [Leonina 4, 481]: «Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit. Et ad hoc intelligendum, considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum: quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione; sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione: quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva».

14. Al pensar la creación como una relación surge una extraña paradoja: si la creación se reduce a una relación y la relación es posterior al sujeto, entonces la criatura es anterior a la creación… Dice santo Tomás que «la criatura es término de la creación, según que se significa por modo de cambio; pero, según que verdaderamente es relación, la criatura es su sujeto y anterior a ella en el ser, tal como un sujeto [es anterior] al accidente»

2. Producción de toda la substancia: *creatio stricte sumpta*

Dejando al margen el problema temporal, conviene, sin embargo, detenerse en la noción filosófica y estricta de creación. Santo Tomás es muy claro al establecer que todo ente que no es Dios es criatura. Pero es evidente que no todos los entes en el mundo han accedido al ser *ex nihilo*. Por la razón tenemos que las substancias inmateriales y el universo en su conjunto han llegado a ser a partir de la nada, lo mismo que el alma de Anselmo y Abelardo, pero al mirar el mundo descubrimos que justamente lo propio del ente natural es llegar a ser a partir de algo: las naranjas son causadas por el naranjo a partir de un material previo. En otras palabras, todo es creado, pero no todo accede al ser por creación. Esto nos exige preguntarnos por la razón formal de creación y su vinculación con la expresión *ex nihilo*.

Santo Tomás define la creación como la «emanación de todo el ente de la causa universal»[15], y a continuación precisa que dicha producción

(*Sum. Theol.*, I q. 45, a. 3 ad 3 [Leonina 4, 467]). Para comprender esto hay que tener presente, en primer lugar, que propiamente hablando la creación pasiva (cierta relación) no es algo creado, sino concreada al causarse la criatura, y en este sentido es posterior a la cosa creada. Pero, en segundo lugar, que la creación no se realiza según parámetros temporales. Por eso, sigue a la criatura como un accidente sigue a la substancia, pero en su razón propia no está significando sino la causación en cuanto referida a su principio, y en este sentido la relación «tiene cierta razón de prioridad por parte del objeto», como añade santo Tomás a continuación en el texto citado. Tiene prioridad por parte del objeto porque en su propia razón incluye una referencia a la causa. Aquí encontramos una admirable síntesis de la metafísica tomista sobre la creación: al mirar al ente, vemos primero la substancia en cuanto posee una razón particular propia, pero si la miramos desde su actualidad, es decir, *secundum esse*, entonces descubrimos que ese ser no puede sino ser causado por el esse divino (cf. *De Potentia* q. 3, a. 5 ad 1 [Marietti II, 47]; *Sum. Theol.,* I q. 44, a. 1 ad 1 [Leonina 4, 455]). En sí misma la relación sigue a la substancia, pero en su propia razón nos remite a la prioridad de la causa. Este punto es importante en el tema que nos ocupa, pues en el tema de la causación del ser, siempre encontraremos un remitirse a la causa primera. Cf. Frederick D. Wilhelmsen, «Creation as relation in saint Thomas Aquinas», *The Modern Schoolman* 56 (1979)107-133; Paul Clavier, «La création: une déclaration de dépendance», en: *Saint Thomas d'Aquin*, sous la direction de Thierry-Dominique Humbrecht, Paris, Cerf, 2010, pp. 477- 491; Gilles Emery, «La relation de création», en: Id., *Présence de Dieu et union à Dieu: création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris 2017, pp. 7-54.

15. Tomás de Aquino, *Sum. Theol*., I q. 45, a. 1 c [Leonina 4, 464]: «non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil».

no puede sino ser *ex nihilo*. Para entender el sentido de esta definición vamos a proceder en dos tiempos: en primer lugar, hay que señalar que la creación es un tipo de emanación o producción (salvando, obviamente, su carácter trascendente), y en un segundo momento, investigaremos qué es lo específico de ella (la producción *ex nihilo*). Esto nos permitirá precisar la noción de creación y descubrir qué le pertenece *per se* y estrictamente.

La creación es una acción instantánea, es decir, no es una producción en el tiempo, pero cuando tratamos formalmente de ella, debemos significarla *per modum mutationis*, pues siguiendo lo que ya ha establecido santo Tomás en otros lugares de su obra, de Dios y de su acción hablamos a partir de lo que conocemos. Este punto es importante, pues el tipo de causación que nos interesa es aquel por el cual una substancia accede al ser, y por ello la creación en este sentido es pensada al modo de una acción transeúnte que termina en la producción de una cosa. Lo mismo que en nuestro horizonte cognitivo proporcionado vemos que tal animal ha sido producido en el ser por sus progenitores, algo análogo debemos pensar para la llegada al ser de una substancia por creación. Ahora bien, lo propio de una producción substancial de orden natural es la transmutación de una cosa a otra: de la semilla al árbol. Pero esto es justamente lo que no acontece en el caso de la creación. Lo particular de esta producción es el hacerse *ex omnino non ente*[16].

Por eso, aceptando como punto de partida una producción natural para explicar la creación, debemos negar de ella lo finito que pueda tener para elevarnos a lo que verdaderamente es su razón propia. Lo *común* que encontramos entre ambas es la causación de la existencia de otra cosa, pero, como dice santo Tomás, lo *propio* de esta emanación es la causación completa de la substancia de modo súbito o instantáneo. Por eso debemos conceptualmente negar cualquier referencia a una causa material, pues siempre implica una producción parcial. De este modo aparece lo que podríamos denominar la diferencia específica de la creación: la producción *ex nihilo*. Aquí volvemos a los diversos sentidos de la expresión: como señalamos anteriormente, puede significar un cierto orden (ha llegado a ser después de) o la negación de una causa material (ha sido hecho de la nada); en la perspectiva filosófica que nos interesa

16. Cf. Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 70-99; Luigi Baldi, «*Novitas essendi* e *relation* creaturale in Tommaso d'Aquino», en: Anna Fabriziani (ed.), *Tomismo ieri ed oggi nel primo centenario della nascita di Carlo Giacon*, Roma, Gregoriana Libreria Editrice, 2001, pp. 117-134; Gregory Rocca, «*Creatio ex nihilo* and the being of creatures: God's creative act and the transcendence-immanence distinction in Aquinas», en: Harm Goris, Herwi Rikhof, Henk Schoot (eds.), *Divine Transcendence and immanence in the work of Thomas Aquinas*, Peeters, Leuven 2009, pp. 1-17.

ahora, dicha expresión no debe entenderse en términos temporales, sino como la negación de una causa material.

Esto tiene un sentido muy preciso. Cuando hablamos de la creación en su sentido propio, no nos referimos a cualquier causalidad divina, sino exclusivamente a una causalidad que tiene como término la totalidad de una substancia. En este caso, lo que determina la noción de creación es el modo por el cual el efecto ha accedido a su actualidad. Dos son, por tanto, los elementos que nos permiten discernir lo que pertenece propiamente a la creación tomada estrictamente: la producción de una substancia y el modo de su producción, es decir, *ex nihilo*. Y este sentido de creación solo se aplica a las substancias inmateriales, al universo material como la multitud indeterminada de entes sujetos a la generación y a la corrupción, y a la venida al ser de las almas humanas (cf. DH 3896). No hay más entes que accedan (ordinariamente) al ser por modo de creación. Insistimos en que no implica relación temporal (salvo el caso de las almas, claramente), sino únicamente la llegada al ser total e inmediata por la acción de la causa universal. Cayetano lo expresa con gran claridad:

> Hay que saber que las cosas están en un doble orden: hay algunas cosas a las que conviene ser creadas *per se* y otras a las que conviene *per accidens*. Digo que les conviene *per se*, no como si exigieran ser creadas, sino porque exigen que, si se hacen, su producción sea creación. Pero *per accidens*, corresponde a aquellas cosas que pueden ser hechas por creación, pero también por alguna otra vía. Aquellas cosas que se crean *per se*, solo son conservadas por Dios y en ellas es necesariamente verdadero que la conservación y la creación son la misma acción. Tales son las substancias inmateriales y de modo universal las cosas ingenerables e incorruptibles. Pero aquellas cosas que son creadas *per accidens*, no es necesario que solo sean conservadas por Dios; y en ellas la conservación no es creación[17].

En este sentido santo Tomás sostiene frecuentemente que la creación implica novedad (que podríamos calificar de ontológica), pues en la producción total de una substancia nos encontramos con la aparición de algo que recibe todo su ser de la exclusiva causa divina. Por eso en el

17. Cf. Thomas de Vio [Cayetano], *In Iam*, q. 104, a. 2, n. II [Leonina 5, 468]: «Res sunt in duplici ordine: quaedam sunt, quibus creari convenit per se; quaedam vero, quibus convenit per accidens. Per se autem convenire dico, non quod exigant quod creentur; sed quia exigunt quod, si fiunt, eorum factio sit creatio. Per accidens vero, quae possunt fieri per creationem, et per aliam viam. Ea quae per se creantur, a solo Deo conservantur: et in his est necessario verum quod eadem actio est conservationis et creationis. Talia sunt autem substantiae immateriales, et universaliter ingenerabilia et incorruptibilia. Ea vero quae per accidens creantur, non oportet a solo Deo conservari: et in his conservatio non est creatio».

artículo 4 de la cuestión 45, se pregunta el Aquinate si la creación propiamente compete a las substancias, y responde afirmativamente porque «ser creado es un modo de ser hecho, y el hacerse se ordena al ser de la cosa. Por eso propiamente ser hecho y creado conviene a lo que posee el ser»[18]. La creación solo se verifica en la substancia, y estrictamente, cuando es traída al ser desde la nada. Es muy importante recalcar la idea de *novedad* que subyace en esta noción de creación: se trata de una producción de una substancia que no presupone nada. Es justamente en esta precisión donde reside el elemento clave para discernir qué idea de creación manejamos cuando queremos referirnos a la causalidad divina.

Al hablar, en efecto, de la creación como actividad propia de Dios, debemos tener presente que santo Tomás utiliza esta palabra en diversos sentidos, pues puede en algunos casos referir a la creación en sentido estricto y en otros simplemente para hablar en general de la causalidad de Dios. Esto se ve insinuado en el texto citado a continuación, donde santo Tomás señala que la actividad propia de Dios (*comunicar el ser*) se realiza tanto en la producción total de una substancia como en la venida al ser de cualquier ente material. En otras palabras, que la producción *cum novitate* no es el único modo en que se realiza la causalidad divina creativa. Dice santo Tomás:

> La creación implica dicha relación [dependencia a Dios] con novedad en el ser; de ahí que no es necesario que una cosa, cuando es, sea creada, aunque siempre se refiera a Dios; tal como no supone inconveniente decir que lo mismo que el aire iluminado lo está por el sol, así la criatura cuando tiene el ser está hecha por Dios […]. Pero aquí no hay diferencia sino de nombre, en cuanto el nombre de creación puede tomarse *con novedad o sin ella*[19].

Aunque no podamos desarrollarlo extensamente, este texto nos muestra que toda acción divina *ad extra* puede considerarse formalmente creativa, porque Dios no puede realizar otra operación sino comunicar el ser: «es necesario que el ser creado sea el efecto propio de Dios»[20].

18. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I q. 45, a. 4 c [Leonina 4, 468]: «creari est quoddam fieri, ut dictum est. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse».

19. Tomás de Aquino,*De Potentia* q. 3, a. 3,ad 6 [Marietti II, 44]: «creatio importat relationem praedictam cum novitate essendi; unde non oportet quod res, quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum: quamvis non esset inconveniens dicere quod sicut aer quamdiu lucet, illuminetur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit *super Genes. ad Litt*. Sed in hoc non est diversitas nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi *cum novitate, vel sine*» (*el subrayado es nuestro*).

20. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I q. 8 a. 1 c [Leonina 4, 82]: «cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius». Cf. *De Potentia* q. 3, a. 7 [Marietti II, 55-59].

Así, por ejemplo, decimos que la causalidad divina es conservativa cuando soporta el ser de los entes o que es una moción cuando aplica las facultades de la criatura a la operación, pero no porque se den diversas acciones en el agente principal, sino porque su causalidad se realiza diversamente en los efectos. Ahora bien, ¿qué queremos decir cuando nos referimos a la creación como acción exclusiva de Dios? Es verdad que toda acción de Dios consiste en dar el ser, pero si hablamos estrictamente de la creación, nos referimos a esa donación en la cual el término ha accedido al ser sin presuponer nada anterior, es decir, con novedad de substancia. Y este modo de causación pertenece exclusivamente a Dios. Ahora bien, esta ampliación conceptual nos exige preguntarnos ya no solo por la creación estricta, sino por la causalidad de Dios en general como comunicación del ser.

3. La creación como donación del ser

Más arriba señalamos que todo lo que no era Dios era criatura suya, pero hemos visto que la creación estrictamente hablando es la producción del ente *cum novitate*, ¿qué justifica entonces que podamos llamar criatura a todo ente finito? En un pasaje del *Scriptum* (en el que se establece también claramente qué puede alcanzar la razón y qué se nos ha dado por revelación), santo Tomás, además de los sentidos ya señalados a la expresión *ex nihilo*, añade un tercero que nos puede ayudar a comprender cómo entiende formalmente la acción creativa. Dice, en efecto, que *ex nihilo* no solo significa la negación de la causa material o el orden de producción, sino también una prioridad natural del *no ser* respecto al ser en todo ente finito, lo cual implica que todo lo que no es Dios volvería a la nada si no fuera sostenido en el ser por su causa universal.

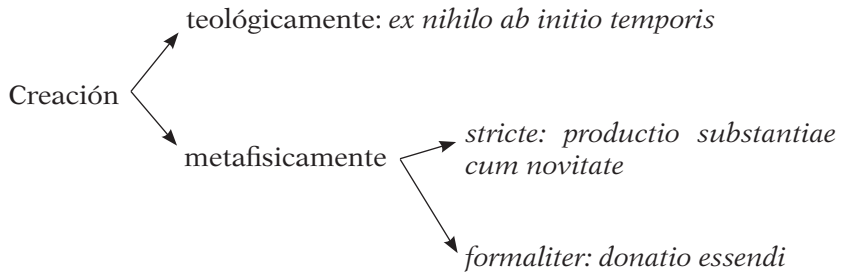
> El segundo [sentido de la expresión *ex nihilo*] es que en la cosa que es creada es anterior el no ser que el ser; no ciertamente con prioridad temporal o de duración, como si primero no fuera y después llegara a ser, sino con prioridad de naturaleza, de modo que, si la cosa creada se dejara a sí misma, se seguiría el no ser, ya que no posee el ser sino por la influencia de la causa superior[21].

Según este sentido, la creación podría ser caracterizada como la donación o dación causal del ser o, visto desde la criatura, como la dependencia

21. Tomás de Aquino, *In II Sent* d.1 *q. 1 a.2 [Mandonnet II, 18]*: «*secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturae, ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex inf1uentia causae superioris*».

en el ser. Al margen del modo como la substancia ha accedido al ser, el ser que posee lo tiene en cuanto de Dios lo ha recibido, porque la criatura en sí misma no posee un *principium essendi*. En muchos lugares de su obra santo Tomás habla de la creación en este sentido, para referirse a la causalidad divina que es el origen o la fuente del ser del ente, al margen del modo como este lo haya recibido[22]. Lo interesante de este modo de entender la creación es que contrariamente a lo que podríamos pensar, si la comparamos a la idea de creación que hemos tratado anteriormente, es en esta comunicación del ser donde se realiza *formalmente* lo que pertenece a la causalidad divina creativa.

Tendríamos así tres sentidos de creación que pueden encontrarse en santo Tomás: en primer lugar, un concepto teológico o de fe según el cual las cosas fueron producidas en su totalidad en un momento determinado; en segundo lugar, podemos hablar de la creación como de la causación total de la substancia con el matiz de novedad o haciendo referencia a la causa material negada. Por último, podemos referirnos a la creación simplemente como la causación del ser, aunque dicha comunicación no se realice como una producción total de la substancia, porque solo significa que el ser no puede entenderse sino como deducido del ser divino. En el siguiente esquema pueden verse sinópticamente los diversos sentidos de creación:



Con toda intención hemos denominado creación *formaliter dicta* a la comunicación del ser, pues este modo de causación es el que explica

22. Tomás de Aquino, *In I Sent,* d. 37, q. 1, a. 1, sol [Mandonnet I, 857]: «Creare autem est dare esse»; *Super Evangelium S. Ioannis lectura,* cap. 1.1.1, Raphael Cai (ed.), Taurini – Roma, Marietti, ^{6}1972, p. 38: «Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens»; cf. *In I Sent,* d. 7, q. 1, a. 1, ad 3 [Mandonnet I, 177-178]; *In II Sent*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2 [Mandonnet II, 19]; *Sum. Theol.*, I q. 9, a. 2, in c [Leonina 4, 91]; q. 104, a. 1, ad 4 [Leonina 5, 464]; Juliana Peiró Pérez, *Metafísica de la Creación como dependencia y novedad*, Pamplona, Universidad de Navarra (tesis doctoral inédita), 2016, pp. 202-222.

fundamentalmente la relación causal entre Dios y el mundo creado. Conviene, por tanto, detenerse ahora en este sentido de creación. En el apartado anterior hemos señalado que, estrictamente hablando, la creación significa la producción según toda la substancia, pero la razón formal de creación no es la producción de la substancia *cum novitate* (pues el nombre de creación puede tomarse con novedad o sin ella), sino la comunicación del ser; en este sentido, crear no es sino hacer que las cosas sean. En efecto, aun cuando la producción total de la substancia sea la noción común de creación y probablemente la primera que nos viene a la mente cuando se nos habla de ella, no podemos olvidar que la creación estricta es la causalidad divina *más* el modo como se realiza, pero no es la causalidad divina sin más. Por eso, al margen del modo, el Aquinate cuando piensa la causalidad divina nos remite en último término a la causalidad del ser. Siguiendo en este punto a Kretzmann[23], quizás podríamos distinguir estas dos causalidades señalando que la comunicación del ser se realiza con una universalidad distributiva respecto al ser de todas las cosas (creación formal), pero con una universalidad intrínseca cuando hablamos de la substancia que ha sido producida de la nada (creación estricta). En la primera, la acción de Dios implica todos los modos posibles de causación, mientras que la segunda la entendemos referida únicamente a la producción *cum novitate*[24].

Por esta razón puede también afirmar santo Tomás que la causalidad creadora (entendida formalmente) y la causalidad conservadora se identifican, aunque difieren según razón en cuanto la primera incluye una referencia al modo de producción. Así, al hablar de la causalidad del ser afirma: «Dios produce este efecto [i.e., el *esse*] en las cosas no solo cuando comienzan primeramente en el ser [i.e., *productio cum novitate*], sino también cuando son conservadas en el ser [i.e., *donatio essendi*], del mismo modo que la luz es causada por el sol en el aire mientras el aire permanece iluminado»[25]. Nosotros distinguimos entre una acción y otra, únicamente en cuanto añadimos nocionalmente a la causalidad del ser la producción según novedad, pero nuevamente, esta distinción la tomamos por parte del modo como se ha producido el efecto, no del efecto en cuanto tal, pues en ambos casos es idéntico: el *esse*. En efecto,

23. Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Creation*, pp. 70-100.

24. Cf. Tomás de Aquino, *De Potentia* q. 3, a. 3 ad 3 [Marietti II, 43]; *Sum. Theol.*, I q. 45, a. 3 ad 3 [Leonina 4, 467].

25. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I q. 8, a. 1 c [Leonina 4, 82]: «hunc autem effectus causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipitur, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu illuminatus manet»; cf. *SCG* III, c. 65 [Marietti n. 2399]: «conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius».

la conservación no supone una nueva acción divina, pues es la misma acción por la que comunica el ser prescindiendo de su referencia a la causa material negada.

Desde esta perspectiva podemos comprender por qué santo Tomás sostiene repetidamente que todo aquello que no es Dios es creado, pero que no necesariamente ha sido producido *ex nihilo*. Puesto que lo formal en la creación es la comunicación del *esse*, todo aquello que es ha recibido el ser de la causa primera. Y como señalábamos anteriormente, puesto que la idea de creación es significada por modo de cambio (aunque de hecho sea causación instantánea y continua), desde la perspectiva de Dios decimos que es una comunicación, pero desde la perspectiva de la criatura, que es «la misma dependencia del ser creado al principio que lo ha establecido»[26]. Así, ser creado no significa otra cosa que existir en relación de dependencia a la causa universal.

26. Tomás de Aquino, *SCG* II, c. 18 [Marietti n. 952]: «Non enim est creatio mutatio sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur».